de l'auteur

BIBLICA, vol. 1 (1920) p. 3-36

220.69.

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

A. VACCARI S. I.

Hist. of Exeg.

LA ΘΕΩΡΙΑ

NELLA SCUOLA ESEGETICA DI ANTIOCHIA

ALMA COLLEGE
220.69
LIBRARY
V133
Alma, California

VERBVM DOMINI MANET IN AETERNVM
A Ω

BIBL. TH.
P. R.

ROMA
PONTIFICIO ISTITUTO BIBLICO
1920

3907

INDICE

Summarium. . . . . p. 3
1. Vari usi della voce θεωρία . . . . . » 7
2. Definizione della θεωρία antiochena . . . . . » 14
3. La θεωρία nelle profezie messianiche . . . . . » 16
4. Valore oggettivo . . . . . » 30

Summarium. — Patrum antiochenorum hermeneuticam ab Alexandrinorum distinguit θεωρία (p. 4). Cuius vocis cum plures fuerint acceptiones in usu apud Patres IV et V saeculi (p. 7), hic, aliis omissis, sola consideranda venit acceptio *exegetica,* qua nempe significatur *sensus* quidam S. Scripturarum litterali sive historico *altior atque gravior.* Et Alexandrinis quidem scriptoribus θεωρία idem erat atque *allegoria;* Antiochenis autem e contrario sonabat aliquid allegoriae plane *oppositum* (p. 12).

Theoriae sic proprie ab Antiochenis acceptae definitio nobis tradita est ab auctore *Commentarii in prophetas minores tres* (PL 21, 956 ss.) quem esse Iulianum Aeclanensem Germanus Morin demonstravit: *Theoria est... in brevibus plerumque aut formis aut causis earum rerum quae potiores sunt considerata perceptio* (p. 14).

Huiusmodi theoriae quattuor sunt proprietates: 1. ut sensum litteralem sive historicum semper necessario supponat; 2. ut praeterea obiectum aliud menti sistat; 3. ut primum obiectum, quod sensui historico subest, ad alterum referatur tum ut mediocre ad magnum, tum ut imago ad rem imagine repraesentatam; 4. ut utrumque obiectum simul attingatur, quamquam diverso modo (p. 15).

Haec quae ad theoriam universim sumptam respiciunt, in prophetiis typico-messianicis, quae dicuntur, et praecipuum usum habent et clarius intelleguntur. Nam e commentariis, qui quidem exstent, PP. antiochenorum in Prophetas, praesertim Theodori Mopsuesteni eiusque asseclae Iuliani Aeclanensis, haec ad rem praesentem deduci possunt: 1. In vaticiniis typico-messianicis propheta *reapse* praevidet, praeter homines ac res ad antiquum Iudaeorum populum pertinentes, etiam *Christum* eiusque facta. 2. Utramque personam, utramque actionem, sc. historicam et messianicam, propheta praedicit *simul,* ita ut vaticinium non sit tribuendum partim uni partim alteri, sed *totum*

utrique (p. 18). 3. Cum a praedictione mere historica propheta ad Messiam vaticinandum assurgit, non contextum interrumpit, nec obiectum sui sermonis relinquit, sed imo illud intimius penetrat, cum in figura cernat figuratum, et in imagine intellegat rei veritatem. 4. Prophetiam ita intellegendam esse tum de persona historica tum de Messia s. Christo, ipsa theoria tunc docet, cum praenuntiatur aliquid quod excedit quidem mediocritatem unius populi Iudaici, ex parte tamen aliqua in eo populo adimpletum esse constat (p. 26). 5. Sensus messianicus, si quidem sic explicetur, dici debet *litteralis,* non allegoricus; eique opponitur tantum sensus historicus (p. 28).

Haec doctrina multa complectitur, quae etiamnunc probari possunt, et ad s. libros seu vindicandos sive explicandos utiliter admoveri.

***

È omai decorso un quarantennio da che un illustre patrologo, Enrico Kihn, in un articolo pubblicato nella rivista teologica di Tubinga (1) metteva in luce uno dei capisaldi della esegesi antiochena, la differenza fra la θεωρία e la ἀλληγορία. Sapevasi per un frammento di Teodoro Lettore conservatoci da Suida (2), che il grande maestro della celebre scuola d'Antiochia, Diodoro vescovo di Tarso, aveva a' suoi numerosi commentari sulle Sacre Scritture aggiunta o inserita (3) una dissertazione dal titolo: *Qual differenza passa fra teoria ed allegoria,* e questo titolo appunto (da sè bastante a farci comprendere qual posto tenesse la *teoria* nella scuola antiochena per opposizione alla alessandrina) pare fu quello che stimolò il dotto professore di Würzburg alle ricerche ed allo scritto testè menzionato.

La dissertazione di cui parla Teodoro sembra perduta per sempre, o almeno finora non se n'è ritrovata alcuna traccia. Qualche compenso di tal perdita ci offre la prefazione premessa dal medesimo Diodoro al suo commento sul lun-

(1) *Über* θεωρία *und* ἀλληγορία *nach den verlorenen hermeneutischen Schriften der Antiochener* in *Theologische Quartalschrift* 62 (1880) p. 581-582.

(2) *Lexicon* sub voce Διόδωρος: ed. Bernhardy 1, col. 1379.

(3) Nella lista degli scritti di Diodoro tramandataci nel predetto articolo di Suida, questa dissertazione sta fra i commenti dei Proverbi e dell'Ecclesiaste.

ghissimo Salmo 118 (1); prefazione dal P. Louis Mariès S. I. trovata, insieme col commentario, nel codice parigino Coisliniano greco 275, annunziata nel 1911 (2) e finalmente pubblicata, in uno con la prefazione generale al commento di tutto il Saltero, ora fa appena un anno (3). Lunga poco più di cinque pagine in-8° grande (4), e come seppellita nel commentario, questa introduzione al Salmo 118 non ha tale rilievo da meritare una speciale menzione nella secca lista dello storiografo Teodoro, il quale del resto pone la dissertazione suddetta fuori del Saltero. Nel prezioso *ineditum* dato alla luce dal Mariès non abbiamo dunque il trattato ricordato dallo storico. Possiamo però con tutta probabilità ritenere che ne sia come il compendio. Le idee maestre, se non tutte le idee, nella dissertazione maggiore, com'è verisimile, ampiamente svolte e commentate, qui si troveranno più succintamente poste, e come in breve schizzo scorciate. Possiamo dunque consolarci in parte della perdita del grande trattato, e sappiamo grado al benemerito filologo del prezioso gioiello che ci ha regalato con la pubblicazione delle due prefazioni, specie della seconda.

Questa pubblicazione rende più che mai opportuno ritornare ora sull'importante argomento, che in quarant'anni, dall'articolo del Kihn in poi, non ha dato un passo avanti. Eppure quanta maggior luce si desiderava! Nonostanti i pregi che si devono riconoscere nello scritto dell'egregio patrologo, e riconoscendo pure che a suo tempo recò un prezioso contributo alla conoscenza della ermeneutica antiochena, non si vuole tuttavia nascondere che non andò oltre a indicazioni piuttosto vaghe e generali. Il presente articolo si propone di andare assai più a fondo, almeno per quanto riguarda la principale applicazione della teoria antiochena, cioè le profezie tipico-messianiche.

Le fonti principali, donde trarremo nuova e copiosa luce, non saranno tuttavia le prefazioni di Diodoro di recente pubblicate. Queste forniranno dati importanti, ma non quanti si

(1) Numerazione dei LXX, e così in tutto questo articolo.
(2) *Revue de Philologie* 35 (1911) p. 69.
(3) *Recherches de science religieuse* 10 (1919) p. 90-100.
(4) Esattamente 197 linee di 60 lettere in media.

potevano forse aspettare. Maggior copia di utili materiali deriveremo dai commentari ben noti degli esegeti antiocheni, e più ancora da un autore già da gran tempo (più di tre secoli) divulgato per le stampe, ma che per una sorte quasi inesplicabile rimase finora, si può dire, completamente trascurato, se non ignorato. È ben vero che a primo aspetto niuno si attenderebbe di trovarvi spiegati ed applicati i canoni ermeneutici della scuola d'Antiochia. Voglio parlare del commento latino ai tre primi Profeti minori, che va falsamente stampato fra le opere del prete Rufino di Aquileia (1), ma recentemente (1913) fu rivendicato al suo vero autore, Giuliano di Eclano (Aeclanum), noto sopratutto quale corifeo dei Pelagiani ed acerrimo avversario di S. Agostino (2).

Dò in nota le ragioni per annoverare questo autore occidentale fra i rappresentanti della scuola esegetica d'Antiochia (3), e prima di venire a ciò che forma propriamente l'og-

(1) Prima edizione Parigi 1580. Ristampato con tutte le opere di Rufino dal Vallarsi (Verona 1745) e dal Migne (PL 21 col. 959-1104).

(2) Ved. G. Morin, *Un ouvrage restitué à Julien d'Eclanum* in *Revue bénédictine* 30 (1913) p. 1-24; cfr. anche A. Vaccari, *Un commento a Giobbe di Giuliano di Eclana* (Roma 1915) p. 5. 36 ss. 78 ss.; A. d'Alès, *Julien d'Eclane, exégète* in *Recherches de science rel.* 6-7 année (1916) p. 312 ss.

(3) A. Bruckner nel suo studio *Julian von Aeclanum. Sein Leben und seine Lehre* (in *Texte und Unters.* 15 [1897], 3) tracciando un ritratto di Giuliano come esegeta (p. 110-125) coi soli materiali fornitigli dagli scritti dommatici del celebre pelagiano, ebbe già a notare molti punti di contatto con la esegesi antiochena, benchè non credesse a un'influenza diretta, almeno di Teodoro Mopsuesteno. Adalb. Merx nella storia dell'esposizione del profeta Gioele (*Die Prophetie des Joel und ihre Ausleger* p. 110-447) intitola addirittura *Der Anonymus in Rufins Werken von der Antiochener Schule beeinflusst* (p. 170) il capitolo consacrato al commento di Giuliano. Anche il P. Morin nell'articolo sopra citato non mancò di far notare, che nel commento da lui rivendicato al vescovo d'Eclano *se fait sentir visiblement l'influence de l'école d'Antioche* (p. 19). Infatti in esso domina costante la cura del senso letterale, della filologia, della storia, che caratterizza l'esegesi antiochena; ved. *Un commento a Giobbe* p. 89-124. È noto inoltre che Giuliano, cacciato d'Italia nel 421, si rifugiò a Mopsuestia presso Teodoro, di cui fu ospite lunghi anni (fino al 428, pare) e col quale scambiò non solo affetto d'amicizia, ma altresì dottrine e idee. E precisamente in esegesi, nel commentare i Salmi (ved. A. Vaccari, *Nuova opera di Giuliano Eclanese* in *Civ. Catt.* 1916, 1, p. 578-593) tanto fedelmente seguì Teodoro da parere semplice traduttore (ivi p. 588-592), e nell'esposizione di Giobbe traduce spesso Policronio di Apamea, fratello di Teodoro (*Un commento a Giobbe* p. 131-156. 177).

getto di quest'articolo, cioè in che esattamente consista la teoria predicata e praticata dagli Antiocheni, premetto una breve disquisizione sui vari sensi in che fu dagli scrittori cristiani del IV e V secolo usata la voce θεωρία. Ciò mi sembra necessario a prevenire dubbi od oscurità e a rettamente intendere gli scritti di quell'epoca e quindi tutta la questione.

1. — Vari sensi della voce θεωρία presso i Padri del IV e V secolo

a. - ***Senso etimologico.*** La voce θεωρία (da θεωρεῖν, *guardare, mirare*) nel suo primo ed originale significato indica l'*atto* del vedere, una *visione*. In tal senso è sovente adoperata dai Padri, segnatamente Antiocheni, e intesa tanto della visione materiale o sensitiva, quanto della intellettuale (1); potrebbe definirsi in breve complessivamente: cognizione *intuitiva*. Basti qui indicare pochi esempi di quest'uso che è comunissimo. Teodoro Mopsuesteno in Gen. 3, 7 (PG 66, 640 A); Gio. Grisostomo in Gen. Hom. 6, 2 (PG 53, 56 post med.); Teodoreto in Ps. Praef. (PG 80, 861 A); Didimo in Prov. 6, 8 (PG 39, 1629 B); Cirillo Alessandrino in Ioh. 6, 9 (PG 73, 449 D); Gregorio Nisseno in Hexaem. (PG 44, 121 init.) οὐ σωματικῆς ἀκριβῶς γινομένης αὐτῷ (a S. Paolo) τῆς τῶν νοητῶν θεωρίας (2).

In ordine all'esegesi e al particolare scopo del presente articolo importa specialmente notare che θεωρία viene spesso chiamata, sopratutto dagli Antiocheni, la *visione profetica*, di qualunque sorta ella sia. Così, per es., Teodoro Mops. in

(1) Nel Nuovo Testamento il nome θεωρία si incontra una sola volta (Luc. 23, 48) in senso di *oggetto* della visione, *spettacolo;* il verbo θεωρεῖν invece è usato 57 volte, di cui due sole a indicare visione propriamente intellettuale (Ioh. 14, 17; Hebr. 7, 4).

(2) Parmi si riduca a questo primo senso l'uso che fa del verbo θεωρεῖν Eusebio di Cesarea là dove dice (*Praep. Evang.* 7, 8; PG 21, 527) che la storia dei Patriarchi ci offre molti esempi di virtù, τὰ μὲν πρὸς λέξιν θεωρούμενα, τὰ δὲ καὶ δι'ὑπονοιῶν ἀλληγορούμενα, cioè altri *manifesti* nell'ovvio senso delle parole, altri invece afferrabili solamente per il senso recondito dell'allegoria. Qui dunque θεωρεῖν val quanto *capire, intendere* a prima *vista*. In simil guisa la compilazione in Is. 1-16 che va sotto il nome di S. Basilio (PG 30, 117-668) chiama δυσθεωρήτους (ib. 472 C) i luoghi difficili della S. Scrittura.

Nahum init. (PG 66, 401 D. 404 D); Policronio d'Apamea in Ez. 3, 2 (Mai, *Nova Patrum Biblioth.* 7, 2 p. 94 b); Teodoreto in Ez. 1, 2 (PG 81, 820 C); in Ez. 40, 2 (ib. 1220 C); Cirillo Aless. in Mich. 2, 13 (PG 71, 680 C) (1).

b. – Forse ancor più frequente è il senso **filosofico** di *considerazione, specolazione, indagine,* o in genere cognizione *illativa.* Origene, al dire di Eusebio (*Hist. eccl.* 6, 18; PG 20, 561 A), spiegava nella scuola gli scritti dei filosofi commentandoli e minutamente esaminandoli (καὶ θεωρῶν εἰς ἕκαστα) e le umane scienze (τὰ ἐγκύκλια μαθήματα) raccomandava come eccellente preparazione allo studio delle divine Scritture (εἰς τὴν τῶν θείων γραφῶν θεωρίαν τε καὶ παρασκευήν). S. Giovanni Grisostomo, dopo avere spiegato la prima parola della 1 Cor., cioè il nome *Paolo:* « Bastino, soggiunge, queste considerazioni intorno al nome; veniamo alla seconda parola, che ci darà da considerare o contemplare altrettanto e più: ἐνταῦθα τὴν περὶ τοῦ ὀνόματος στήσας (2) θεωρίαν ἐπ' ἐκείνην βαδιοῦμεν λοιπόν... τὸ « κλητὸς » εἰ βουληθείημεν αὐτὸ καταμαθεῖν μετὰ τῆς προσηκούσης σπουδῆς τῆς ἴσης ἢ καὶ πλείονος ἐμπλήσειε θεωρίας ἡμᾶς » (*De mutatione nominum* 4, 4; PG 51, 150 init.). La voce θ. s'incontra in questo senso quasi ad ogni pagina nell'*in hexaemeron* e *de hominis opificio* del Nisseno. Appena fa d'uopo aggiungere che viene pure di frequente opposta, come atto della vita intellettuale o *contemplativa*, alla *pratica.*

Analogamente il verbo θεωρέω. « Ricerchiamo dunque o esaminiamo (dice Eustazio d'Antiochia, *de Engastrim.* 2; PG

(1) In questo senso di *visione* sembra adoperata la voce θ. da S. Epifanio al principio del περὶ μέτρων καὶ σταθμῶν (PG 43, 237 A; cfr. de Lagarde, *Symmicta* 2 p. 152): Εἰς δέκα γὰρ διῄρηνται (μέρη) αἱ προφητεῖαι [οὕτως] περιέχουσαι διδασκαλίας, θεωρίας, προτροπάς, ἐλέγχους, ἀπειλάς, ὁλοφυρμούς, θρήνους, εὐχάς, ἱστορίας, προρρήσεις. Invece di μέρη le edizioni leggono θεωρίας; ma devonsi correggere secondo la *Doctrina Patrum de Incarnatione* (ed. Diekamp, Münster 1907) p. 295 lin. 4, e la versione siriaca edita in *Eine jacobitische Einleitung in den Psalter* (= Beihefte z. Zeitschr. f. altt. Wiss. 5) da G. Diettrich (Giessen 1901) p. 11 [non ho a mano l'edizione di P. de Lagarde, *Vet. Testamenti ab Origene recensiti fragmenta*, Gott. 1880]. Forse il μέρη doveva sottintendersi dalla frase precedente; poi fu variamente supplito: nelle edizioni male.

(2) Sic! in tutte le edizioni delle opere del Grisostomo (Migne l. c.; Montfaucon 3, 134 med.; Savile 8, 106 lin. 29), non στήσαντες, come si aspetterebbe.

18, 616 A) il senso letterale della storia: Φέρε γοῦν τὸ τῆς ἱστορίας γράμμα θεωρήσωμεν, ὡς οἷόν τε κατὰ τὸ ἐφικτόν. E Cirillo d'Alessandria: περὶ τῶν τοιούτων ἰσχνῶς καὶ διεσμιλευμένως.... θεωρήσομεν (PG 69, 84 C; cfr. 1108 B).

In questo senso di *studio, diligente investigazione* ecc. la parola θ. è usata (parmi) da S. Epifanio in un testo che il prof. Otto Bardenhewer (*Gesch. der altkirchl. Lit.* vol. 3 p. 303 not.) lamenta sia stato ignorato dal Kihn nell'articolo menzionato al principio. « Peccato (dice l'illustre Prof. di Monaco) che al Kihn sia sfuggito il parallelo in Epifanio Haer. 61, 6: πάντα τὰ θεῖα ῥήματα οὐκ ἀλληγορίας δεῖται ὡς ἔχει δυνάμεως (1)· θεωρίας δὲ δεῖται καὶ αἰσθήσεως εἰς τὸ εἰδέναι ἑκάστης ὑποθέσεως τὴν δύναμιν ». A me par chiaro che S. Epifanio qui vuol dire: « Fantasticare in allegorie, è una cosa relativamente facile; ma non è questo che ci vuole a comprendere la forza (o il vero senso) delle divine parole; bensì ci vuole considerazione (o attenzione, studio) e tatto, per afferrare la forza (il tenore) dell'argomento nei singoli casi » (2). Infatti egli polemizza contro coloro che per la « virgo superadulta » di cui S. Paolo (1 Cor. 7, 36) intendevano, con leggera allegoria, il proprio corpo di ciascuno; e li ribatte mostrando appunto dal contesto e dallo scopo dell'Apostolo, che questi intende parlare delle figlie ancora nubili rispetto al padre di famiglia. Perciò mi sembra, non abbia niente che fare qui la parola θ. col senso specifico in cui l'intendevano gli Antiocheni, quando l'opponevano alla allegoria degli Alessandrini. Al soggetto dal Kihn trattato non poteva dunque portare alcuna luce questo luogo d'Epifanio.

c. – ***Senso esegetico.*** Dal senso ora spiegato ne viene, per la frequente metonimia che dalla causa passa all'effetto, quello più propriamente esegetico, onde θ. si appella ciò che

(1) ὡς ἔχει δυνάμεως è la lezione dell'eccellente codice veneto Marciano 125 presso l'Oehler, *Corpus haeresiologicum* 2 p. 650 lin. 3; l'Oehler stesso nel testo (ivi 1 p. 204) legge ἀλλὰ ὡς ἔχει ἔχει: l'edizione del P. Petau, riprodotta in Migne PG 41, porta: (ib. col. 1048 B) ἀλλὰ ὡς ἔχει. Accetto volentieri, col Bardenhewer, la lezione del manoscritto veneto: il senso però, in quanto fa a nostro proposito, non varia guari.

(2) Cfr. a proposito Cirillo Aless. in Hab. Praef. (PG 71, 845 A): Δεῖ δὲ τοῖς ἐθέλουσι νοεῖν ἀγχινοίας οὐ μικρᾶς· ἐπεί τοι τῆς προφητείας τὸν σκοπὸν διττὴν ἐν ἑαυτῷ τὴν θεωρίαν ὠδίνοντα κατίδοι τις ἄν, πνευματικήν τε ἅμα καὶ ἱστορικήν.

con la specolazione, con la considerazione, si è trovato; quindi in generale un *senso più recondito*, più *sublime*, che non il senso ovvio delle parole. Eusebio Cesariense chiama θεωρίαν κατὰ διάνοιαν (*Praep. Ev.* 8, 8; PG 21, 640 C) la spiegazione morale o tropologica delle leggi mosaiche, quale soleva darsi nelle scuole giudaiche ellenistiche: e διάνοια è appunto il termine tecnico usato a indicare un pensiero, un'idea, che sottostà, come ad un velo, alla superficie del senso apparente. S. Gregorio Nisseno intitola addirittura θεωρία la seconda parte del suo trattato *de Vita Moysis*, nella quale alle gesta di Mosè dà una simile interpretazione tropologica. Teodoro Eracleota (della scuola d'Antiochia) nel deserto menzionato da Isaia 43, 19 ravvisa le anime già prive dell'umore celeste, le quali dopo a venuta del Salvatore sono irrigate dai rivi di celeste dottrina; e questa egli chiama θεωρία. È frequente in Cirillo Alessandrino (p. es. PG 69, 49 C. 149 B; 70, 9 A. 516 D; 71, 40 A. 41 A; 73, 460 B ecc.) e in Esichio di Gerusalemme (p. es. *in Ps.* PG 93, 1181 A; *in Lev.* [1] ib. 789 A. C. 918 init. 969 B. 1023 C. 1034 A. 1047 A. 1122 C ecc.) la πνευματικὴ θεωρία opposta alla storia od alla lettera. Altri commentatori, e specialmente le catene, alla interpretazione κατὰ τὸ ῥητὸν o κατὰ τὴν ἱστορίαν soggiungono la spiegazione κατὰ θεωρίαν (o πρὸς θ.), frase che evidentemente usano quale variante dell'ordinario πρὸς (κατὰ) διάνοιαν. Es. Didimo in Iob 9, 13 (PG 39, 1144 C); in Ps. 10, 1 (ib. 1208 B); Olimpiodoro (PG 93, 17 BC. 61 B. fin. 73 A. 412 D. 484 B; cfr. 56 A. 60 B-D. 61 A. 117 B. 484 C ecc.). Asterio il sofista a Ps. 7, 3 nota: λέοντα κατὰ μὲν τὴν ἱστορίαν φασὶ τὸν Ἀβεσσαλών· κατὰ δὲ θεωρίαν τὸν διάβολον [2].

Un senso più profondo che non il letterale o lo storico ammettevanlo tutti i Padri di tutte le scuole. Ma come in modo assai diverso intendevano tale senso superiore le due scuole rivali di Alessandria e di Antiochia, così assai diverso era pure il significato che prendeva sotto la penna degli uni

[1] Per l'autenticità di questo commentario in Lev. vedasi *Bessarione* 22 (1918) p. 8-46.

[2] Così il codice vaticano greco 1422 (Catena in Psalmos) fol. 33 r d'accordo con la catena tradotta in latino da Daniele Barbaro (Venezia 1569) p. 691 lin. 34. La catena del Corderio (Anversa 1643) 1 p. 132 vi sostituisce i termini κατὰ τὸ αἰσθητόν... κατὰ τὸ νοητόν.

o degli altri la parola θεωρία: ed a ciò vuol farsi bene attenzione, per non incappare in errori o fraintendere quegli scrittori. Per gli Alessandrini θεωρία era semplicemente sinonimo di allegoria. « Mi è cara la tua legge (dice il salmista Ps. 118, 72) più che l'oro e l'argento ». « Secondo la θ. (commenta Didimo; PG 39, 1572 B) per argento bisogna qui intendere il λόγος e per oro il νοῦς »; pretta allegoria, come si vede, sul gusto di Filone. — Olimpiodoro, diacono alessandrino, nella prefazione al suo commentario su Giobbe (PG 93, 17 BC), dopo aver promesso la spiegazione storica e l'allegorica insieme, ne dà per ragione che i Padri gli hanno insegnato a coltivare e la storia e la teoria. E nel commento a Iob 4, 11, riferita l'interpretazione κατὰ θεωρίαν, che le bestie sono le passioni ed il μυρμηκολέων è il diavolo, soggiunge: Ταῦτα δὲ οὐχ ὡς τοῦ Ἐλιφὰς οὕτω νοήσαντος ἐθεωρήσαμεν, ἀλλ'ὡς δυναμένων τῶν ῥημάτων καὶ πρὸς ἀλληγορίαν τρέπεσθαι ὅταν ἡ χρεία καλέσῃ· καὶ γὰρ οἱ παλαιότεροι τῇ θεωρίᾳ ἐχρήσαντο καὶ μυρμηκολέοντα τὸν διάβολον ἐνόησαν (1); altra allegoria manifesta! — Isidoro Pelusiota, che, se nella interpretazione si accosta agli Antiocheni, nel linguaggio però segue l'uso del natìo Egitto, al prete Buono (Ἀγαθῷ) che gli domandava la spiegazione di quel divieto del Levitico (14, 40 ss.) di non tessere insieme lana e lino, e schiarimenti intorno alla lepra delle vesti e delle pietre, risponde: Εἶχον μὲν καὶ θεωρίας αὐτῶν (di questi oggetti) μηνῦσαι· ἔχουσι γὰρ ἀρίστας ἀλληγορίας ὠφελῆσαι δυναμένας τοὺς μὴ ἀγύμναστον ἔχοντας πρὸς θεωρίαν τὸν νοῦν; ma poichè l'amico non voleva saperne di tali fantasticherie, si contenta di dare un senso più piano, morale (Ep. 3, 84; PG 78, 789 C; cfr. Ep. 4, 117; ib. col. 1192 B).

Seguirono questo linguaggio degli Alessandrini i due sto-

(1) *Catena graecorum Patrum in B. Iob.* ... opera P.Iunii (Londini 1637) p. 144 fine; *Catena in B. Iob absolutissima* ...a P. Comitolo (Venetiis 1587) p. 159 s. (trad. latina). In queste edizioni il tratto citato fa coda ad un lungo scolio di S. Nilo (Τὰ γὰρ πάθη — ὁπλίζουσαι κατὰ τῆς ψυχῆς) che è il capo 49 del Λόγος ἀσκητικός (cfr. PG 79, 780). Le parole sopra riferite fanno ottimo seguito allo scolio di Olimpiodoro che nelle catene (Iunius p. 143; Comitolus p. 158) precede immediatamente quello di Nilo, e l'identità sia delle idee sia delle frasi con la prefazione di Olimpiodoro al commento di Giobbe più sopra citata (PG 93, 17 B) ne fa certi che qui parla non più l'Abbate del Sinai, ma il diacono d'Alessandria.

**

rici Socrate e Sozomeno. Il primo afferma che Diodoro divenuto poi vescovo di Tarso, πολλὰ βιβλία συνέγραψε ψιλῷ τῷ γράμματι τῶν θείων προσέχων γραφῶν, τὰς θεωρίας αὐτῶν ἐκτρεπόμενος (*Hist. eccl.* 6, 3; PG 67, 668). Il secondo, che suole spesso rifare Socrate, descrive Diodoro περὶ τὸ ῥητὸν τῶν ἱερῶν λόγων τὰς ἐξηγήσεις ποιήσασθαι, τὰς θεωρίας ἀποφεύγοντα (*Hist. eccl.* 8, 2; ib. 1516 A). Nell'uso antiocheno queste parole sarebbero un controsenso e Diodoro avrebbe protestato.

Gli Antiocheni infatti, tanto non identificano la teoria con l'allegoria, che ad essa invece precisamente la oppongono. Severiano di Gabala, trattando degli esseri creati nel quinto giorno genesiaco, dopo aver paragonato agli uccelli generati dall'acqua (Gen. 1, 21) i fedeli rigenerati nelle acque del santo battesimo, conchiude: Ταῦτα οὐκ ἀλληγοροῦντες εἰσηγάγομεν, ἀλλ' ἐθεωρήσαμεν [1] τῇ ἱστορίᾳ. Ἄλλο τὸ ἐκβιάσασθαι εἰς ἀλληγορίαν τὴν ἱστορίαν, ἄλλο δὲ καὶ τὴν ἱστορίαν φυλάξαι καὶ θεωρίαν ἐπινοῆσαι (*De creat.* 4, 2; PG 56, 459). Traspare chiaro da queste parole che, secondo Severiano, la essenziale differenza fra teoria e allegoria consiste in ciò, che l'allegoria esclude di sua natura il senso letterale o storico: la teoria invece necessariamente lo inchiude, ossia lo suppone.

Il Grisostomo fa risaltare la medesima distinzione in una breve e lucida ripartizione di tutti i detti della Scrittura in tre categorie; gli uni ammettono, oltre al senso materiale, una considerazione superiore, la *teoria:* τὰ μὲν γὰρ ἔστι καὶ θεωρῆσαι; altri vogliono intendere solamente tali quali stanno enunciati: τὰ δὲ οὕτω δεῖ νοεῖν ὡς εἴρηται μόνον; i terzi infine non ammettono che un senso diverso dal suono delle parole, cioè l'allegoria: τὰ δὲ ἀπ' ἐναντίας ταῖς λέξεσιν [2]. Tale pure è la dottrina di Diodoro Tarsense, chiaramente e ripetutamente da lui inse-

[1] Così legge pure il Savile nell'edizione delle opere di S. Giovanni Grisostomo t. 7 p. 609 l. 27. Parrebbe meglio ἐπεθεωρήσαμεν.

[2] In Ps. 9 c. 4; PG 55, 126. Cfr. ib. 209 τὰ μὲν ὡς εἴρηται ἐκληπτέον, τὰ δὲ ἀπ' ἐναντίας τοῖς κειμένοις... τὰ δὲ κατὰ διπλῆν ἐκδοχήν, τά τε αἰσθητὰ νοοῦντες καὶ τὰ νοητὰ ἐκδεχόμενοι. Quando S. Paolo (Gal. 4, 24 s.) ci addita in Sara ed Agar i due Testamenti, nel Sinai e nel Sion la Sinagoga e la Chiesa, egli (osserva il Grisostomo) ci presenta una grandiosa *teoria* (μεγάλην ἡμῖν παραδείκνυσι θεωρίαν PG 49, 96). E se alcuno obbietta che l'Apostolo stesso chiama questo un'*allegoria* (ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα), il grande esegeta risponderà che qui S. Paolo usa impropriamente la voce allegoria in senso di *tipo* (καταχρηστικῶς τὸν τύπον ἀλληγορίαν ἐκάλεσεν PG 61, 662).

gnata nelle due prefazioni date in luce dal Mariès. Nell'introduzione a tutto il commentario promette di volersi attenere al senso letterale e alla storia, senza interdirsi però considerazioni d'ordine superiore: τὴν ἀναγωγὴν καὶ τὴν θεωρίαν τὴν ὑψηλοτέραν οὐκ ἀποκωλύσομεν. Οὐδὲ γὰρ ἐναντιοῦται ἡ ἱστορία τῇ ὑψηλοτέρᾳ θεωρίᾳ· τοὐναντίον δὲ κρηπὶς εὑρίσκεται καὶ ὑποβάθρα τῶν ὑψηλοτέρων νοημάτων (l. c. p. 88 l. 1 ss.). Egregiamente detto! Il senso letterale e la verità della storia sono così necessarie alla teoria, come la base all'edificio; senz'essa cadrebbe a terra, non avrebbe ragione di esistere. Negando la realtà storica (continua l'insigne maestro), cadrebbesi nell'allegoria: Ἐκεῖνο δὲ μόνον χρὴ φυλάττεσθαι, μή ποτε ἀνατροπὴ τοῦ ὑποκειμένου ᾖ θεωρία ὀφθῇ· ὅπερ οὐκέτι ἂν εἴη θεωρία ἀλλὰ ἀλληγορία. Τὸ γὰρ ἄλλως ἀγορευόμενον παρὰ τὸ κείμενον οὐ θεωρία ἐστίν, ἀλλὰ ἀλληγορία (l. c. l. 4-7). Nell'introduzione poi al Salmo 118 insegna che il colloquio tra il serpente ed Eva narrato al c. 3 del Genesi vuol chiamarsi piuttosto un αἴνιγμα, non un'allegoria; perchè c'era difatto un serpente, ma per esso parlava il diavolo: ecco l'αἴνιγμα. Se volesse dirsi allegoria, bisognerebbe negare la realtà del serpente: Εἰ μὲν γὰρ ἦν ἀλληγορία, ὄνομα μόνον ἐχρῆν εἶναι ὄφεως (l. c. p. 94, l. 19 s.).

Qui si tocca con mano la profonda differenza, non solo di linguaggio, ma anche di idee, che separava le due scuole rivali di Alessandria e di Antiochia. Gli Antiocheni, amando la precisione e l'esattezza, usavano il termine *allegoria* nel senso classico di *metafora continuata,* secondo la celebre definizione dei rètori; perciò essa per definizione doveva escludere il senso letterale, storico. Gli Alessandrini invece, come più idealisti, allegoria chiamavano qualunque trasporto di una locuzione o discorso da un oggetto (sia reale, o no) ad un altro in forza d'una somiglianza, reale o ideale, tra di essi. La realtà del primo oggetto è indifferente per l'allegoria degli Alessandrini. Così non solamente la teoria, ma altresì l'allegoria ad essa corrispondente aveva nelle due scuole attribuzioni ed estensione ben differenti; differenze tutte da tenere presenti quando si hanno a interpretare o giudicare gli scritti di quei secoli.

2. — Definizione della θεωρία antiochena

I testi finora citati ci fanno conoscere la θεωρία degli Antiocheni solamente nella sua relazione, ossia opposizione, alla allegoria; nulla ci dicono intorno alla propria natura della θεωρία in se stessa considerata. Ci additano il posto che le spetta nelle suddivisioni del genere, cioè del senso superiore, non ancora ce ne indicano la differenza specifica, e le sue proprietà. Ora è tempo che dal generico senso *esegetico*, passiamo ad esporre il significato specifico, l'uso, a così dire, *tecnico* della voce θεωρία presso gli esegeti della scuola antiochena. Ed è propriamente qui, nel punto più importante di tutta la nostra trattazione, che Giuliano di Eclano ci rende i più preziosi servizi. Egli della θεωρία, quale era intesa nella scuola di Antiochia, ci ha tramandato la definizione, e nelle applicazioni che ne fa ne' suoi commentari ce ne porge a più riprese la più ampia illustrazione. Le sue parole non solo trovano la conferma nella fraseologia e nella pratica degli esegeti antiocheni, ma su alcune loro pagine, finora imperfettamente comprese, gettano una luce, che insieme è la miglior prova della vera fonte ond'egli attinge, e il miglior premio della fede che noi gli presteremo come portavoce della scuola d'Antiochia.

Cominciamo col rievocare la preziosa definizione, lasciata così ingiustamente all'oscuro, e poi commentiamola con l'aiuto e degli scritti originali dei dottori antiocheni, e dello stesso Giuliano. Ecco com'egli scrive poco lungi dal principio del suo commento in Osea, alla prima occasione cioè che gli occorre di applicare la dottrina de' suoi maestri in questa materia:

THEORIA EST AUTEM, UT ERUDITIS PLACUIT, IN BREVIBUS PLERUMQUE AUT FORMIS AUT CAUSIS EARUM RERUM QUAE POTIORES SUNT CONSIDERATA PERCEPTIO [1].

In queste scultorie parole (appena accade notarlo) si ravvisa tosto una definizione classica, formulata con tutte le re-

[1] PL 21, 971 B. Tentiamo di ritradurre in greco, nella qual lingua (originale senza dubbio) qualche espressione sarà più chiara ed efficace. In greco dunque doveva suonare a un dipresso così: θεωρία ἐστὶν ἐν εὐτελέσι μάλιστα ἢ σχήμασιν ἢ πράγμασι τῶν κρειττόνων διανοουμένη κατάληψις.

gole dell'arte dialettica. Chiarezza, brevità, esattezza; nulla le manca; sono tutte parole pesate e proprie, nessuna superflua. Chi ne è l'autore? Giuliano stesso ce la dà come sentenza di altri: *ut eruditis placuit* egli dice: è dettame di gente dotta. Chi sono questi dotti? Da tutto ciò che sappiamo della letteratura cristiana del IV secolo, possiamo, senza tema di andare errati, francamente rispondere: Gli Antiocheni. Ascoltiamola dunque e meditiamola, questa definizione, come una eco della scuola d'Antiochia. Esaminiamone brevemente gli elementi.

In *primo* luogo, conforme più sopra già osservammo, la teoria suppone, come sua base, la realtà storica delle cose annunziate dal sacro autore. Questa realtà presenta alla teoria come uno specchio entro cui essa ravvisa un altro oggetto, un'altra realtà; o meglio, come un quadro, che alla mente del riguardante, mentre offre un'opera d'arte, richiama pure fatti e personaggi lontani.

Per conseguenza (ed è il *secondo* elemento) oltre la prima realtà la teoria ne abbraccia un'altra, ontologicamente posteriore. Calza qui a proposito l'esempio di genuina teoria, opposta alla falsa allegoria, che reca Diodoro di Tarso. Rigettata del tutto l'allegoria, « non ci si vieta (continua) una decorosa teoria (οὐ κωλύομαι σεμνῶς ἐπιθεωρεῖν)... assomigliando, per esempio, Caino alla Sinagoga giudaica, ed Abele alla Chiesa cristiana, e mostrando che la Sinagoga, al pari del sacrificio di Caino, fu rigettata, ed accette invece furono le offerte della Chiesa, come furono a suo tempo quelle di Abele. Non ci si vieta ancora di ravvisare il Signore (Gesù Cristo) nell'agnello immacolato prescritto dalla legge (mosaica) » (1).

In *terzo* luogo, dei due oggetti dalla teoria compresi, il primo sta al secondo non solo come il piccolo al grande, come il mediocre al perfetto, ma altresì come l'immagine alla persona, come l'abbozzo al dipinto compito. È facile, dopo gli esempi esposti, intendere la ragione e la misura di questa proporzione.

Quarto finalmente, questi due oggetti sono entrambi termini immediati della teoria, ma in diverso modo; il minore è

(1) L. c. p. 88, l. 16-22. Simile è l'applicazione che abbiamo già incontrato in Severiano di Gabala: negli uccelli uscenti dall'acqua si ravvisano, per la fi . i fedeli rigenerati nel battesimo.

come il mezzo, per entro o attraverso il quale essa raggiunge il maggiore e più nobile oggetto.

Questo basti avere qui accennato della teoria in tutta la sua ampiezza, cioè abbracciando tutte le applicazioni possibili di questo principio esegetico. Meglio intenderemo le cose già dette, ed altro ancor più e meglio penetreremo, passando a studiarla nella categoria più nobile e più frequente delle applicazioni, che ne facevano gli esegeti della scuola antiochena, cioè nelle profezie messianiche. In queste non solamente la sublimità della materia offre più largo campo a più profonde osservazioni, ma le nostre fonti corrono altresì più abbondanti (1). Tutto ci invita a distenderci anche noi più lungamente in questo fecondo ed importante argomento.

3. — La θεωρία nelle profezie messianiche

Premettiamo un'avvertenza non aliena dal nostro scopo e utile a scanso d'equivoci.

Tutta la tradizione cattolica riconosce due specie di vaticinii messianici; gli uni hanno per unico ed immediato oggetto il Messia; sono *direttamente* e *puramente* messianici. Gli altri predicono in primo luogo un avvenimento della storia giudaica, il quale ha coi fatti del Messia una stretta analogia; e in forza di tale somiglianza abbracciano pure le realtà messianiche; sono le profezie dette *indirettamente* o *tipicamente* messianiche (2).

Da questa dottrina comune della Chiesa non si scostavano gli esegeti d'Antiochia (3) nemmeno i più rigidi fra di essi,

(1) Più abbondanti per copia di spiegazioni, non per numero di autori. È grandemente a dolere che dei tanti commentari antiocheni ai Profeti siano a noi giunti interi soltanto quelli di Teodoreto (tutti i Prof.) e Teodoro Mopsuesteno (Profeti minori). Siamo perciò costretti a prendere da questi due (e da Giuliano eclanese; ved. p. 6, nota 3) quasi tutti gli esempi illustrativi. Degli altri non abbiamo che troppo scarsi frammenti.

(2) Così sia detto qui in generale secondo il comune linguaggio, riservandoci maggiore precisione in seguito.

(3) Iunilio Africano, che ne' suoi *Instituta regularia divinae legis* rispecchia assai fedelmente le dottrine ermeneutiche della scuola antiochena, alla fine del lib. 2 cap. 22, ove tratta delle profezie messianiche, si fa la domanda: *Omnes praedictiones de solo Salvatore nostro intelleguntur?* e risponde: *Duo-*

come Diodoro di Tarso e Teodoro di Mopsuestia. Quest'ultimo, che ci è più noto del suo maestro Diodoro, perchè più abbondanti a noi ne giunsero i resti letterari, ammetteva come puramente messianici almeno i Salmi 2. 8. 44. 109 e forse il vaticinio di Giacobbe Gen. 49, 8-12 (1). È ben vero, che nella eccessiva, e talora meticolosa, ricerca dell'elemento storico ed umano, Teodoro soverchiamente restrinse il numero delle profezie puramente messianiche, riducendole per lo più al grado di tipico-messianiche. Ma insomma il maggiore o minor numero delle applicazioni non intacca il principio. Del trattatello sui tipi dell'Antico Testamento, che il Mopsuesteno premette al suo commento sul libro di Giona (2), potè scrivere un illustre teologo dei nostri tempi (3) ch'esso è perfettamente cattolico; eppure anche qui, nel maggiore o minor numero di figure tipiche, vi sono divergenze fra gli stessi cattolici e Teodoro sta generalmente per il meno. Quindi la diversità di opinioni in casi particolari, o fra gli stessi Antiocheni o col resto della corrente cattolica, nulla detrae al valore del principio generale.

Ora è facile capire dal già detto che la *teoria* si applica propriamente solo alle profezie della seconda specie, cioè alle tipico-messianiche. Infatti in esse soltanto si ha quel doppio senso o doppio aspetto, che è l'oggetto della teoria. Con essa i dottori antiocheni cercarono dare (e non è piccol merito) la

bus modis hoc solemus accipere: quaedam enim ita in ipsius personam praedicta sunt, ut alii convenire non possint, sicut... (Gen. 49, 10): *quaedam vero sub alterius personae occasione dicuntur, ad Christum tamen intellectu* [διανοίᾳ] *respiciunt, ut est...* (Gen. 28, 14). Cfr. PL 68, 38 B e Kihn, *Theodor von Mops. und Iunilius Afr. als Exegeten* [Freib. i. B. 1880] p. 519 [a parte, ib., p. 55] lin. 2-10. La assegnazione delle profezie, ivi citate da Iunilio, a l'uno o l'altro genere, fatta dal Kihn (ib. p. 448-452) non mi pare abbastanza fondata.

(1) Dico *forse,* benchè comunemente si asserisca senza esitazione (cfr. L. Pirot, *L'œuvre exégétique de Théod. de Mops.* p. 258 sg.), perchè la catena che ci ha conservato il commento di Teodoro a Gen. 49, 11 riferisce soltanto l'interpretazione messianica. Ma la catena ci dà un estratto dell'intero commento, e potè tacere la spiegazione storica. Vedasi la recisa dichiarazione di Diodoro sul medesimo v. in PG 33, 1580 A e De Coninck *Essai sur la chaîne de l'Octateuque* p. 131.

(2) PG 66, 317-328.

(3) Chr. Pesch, *De Inspiratione S. Scripturae* p. 567.

spiegazione psicologica razionale di questa specie di vaticinii, la quale, sebbene la meno elevata in dignità, pure è forse la più frequente insieme e la più combattuta dalla moderna esegesi. Ciò premesso facciamoci strada a comprendere la dottrina antiochena della θεωρία con un esempio tolto dal commento di Teodoro Mopsuesteno al capo nono di Zaccaria.

In generale Teodoro vede in quel celebre vaticinio una predizione dei beni che i Giudei tornati dall'esiglio babilonese godrebbero sotto il governo di Zorobabele. Ora quella patetica apostrofe a Gerusalemme: *Rallegrati, o figlia di Sionne... ecco il tuo re a te ne viene... mansueto e montato sopra un'asina e un giovane puledro* (9, 9) è citata espressamente nel 1° e 4° Vangelo come adempiutasi nel solenne ingresso di Gesù in Gerusalemme il giorno delle palme (Mt. 21, 25; Ioh. 12, 15). Il Mopsuesteno ammette la legittimità della citazione, ammette che la profezia si adempì realmente in Cristo; ma udiamo com'egli la intenda. « È chiaro, dice, che queste cose sono qui dette di Zorobabele. Però mi stupisco di taluni che vanno dietro a strani pensieri, ed una parte ne riferiscono a Zorobabele, un'altra a Cristo N. Signore; il che non è altro se non dividere la profezia fra Zorobabele e Cristo Signore. cosa la più pazza del mondo. Il vero senso è quello già detto... L'antico Testamento adombrava i fatti di Gesù Cristo. Quindi molti di quegli avvenimenti più notevoli, che o di tutto il popolo o di alcun personaggio si annunziavano, la Scrittura li dice di questi con espressioni esagerate che a rigore di termini non si avverano in essi; ma si trovano poi prettamente vere quando si applicano a Cristo Signore... Così è del caso presente. Zorobabele portò ai gentili piccola sconfitta ed a' suoi leggera salute, e perciò il testo [di Zaccaria] continua: *Distruggerò i carriaggi di Efraim ed i cavalli di Gerusalemme;* volendo dire che a tal fine [della salute] gioverà loro essere liberi da ogni guerra. Ma l'espressione (*Rallegrati assai* ecc.) verace apparve in Gesù Cristo, per cui abbiamo realmente gioia pura e durevole, che fu veramente giusto, e tutti trae dalla perdizione ad una salvezza intera e perfetta... Intendere e spiegare così è decoroso e conseguente. Ma un tratto riferirlo a Cristo, e poi discendere a Zorobabele, quindi rimontare a Cristo, e di nuovo calare a Zorobabele, è non altro che, anzitutto mostrare bizzarra la profezia, e poi divi-

dere ugualmente fra servo e Signore le parole della Scrittura » (PG 66, 556 s.).

In questi rudi accenti si rispecchia tutta l'indole di Teodoro, aborrente dai mezzi termini nella dottrina e dalle blandizie nelle maniere. Nè la spiegazione data è la più felice, poichè il c. 9 di Zaccaria è piuttosto un vaticinio esclusivamente messianico. Ma importava citar questo passo, perchè Teodoro vi enunzia con più energia che mai un canone fondamentale della sua ermeneutica (1). Riteniamo per il presente proposito, che secondo lui tutta la profezia vuole riferirsi a Zorobabele, e tutta altresì a Cristo *senza scissione.*

In simil guisa (ci si permetta ancora questo esempio) il Mopsuesteno spiega un'altra non meno celebre profezia riferita dall'Evangelista S. Matteo alla nascita di Cristo: « E tu o Betlemme così Michea 5, 2 secondo la versione dei LXX) sei tu sì piccola da non contare tra i mille di Giuda? Ebbene da te uscirà tale, che sarà capo e comandante in Israele e la sua origine è ab antico, da tempi secolari ». L'esegeta commenta: « Parla qui il profeta di Zorobabele, poichè questi era allora (dopo l'esiglio) il supremo comandante degli Israeliti... Ed è pure manifesto che sebbene queste cose, per la concatenazione del contesto, diconsi di Zorobabele per la sua discendenza da Davide, pure il pieno avveramento di tali detti ebbe effetto in Cristo Nostro Signore. E di vero, tutta intera la promessa fatta a Davide, che regnerebbero sempre i suoi discendenti, sembra riferirsi in primo luogo ai re che gli successero sul trono d'Israele; in verità però addita Gesù C., il quale, essendo della stirpe di Davide, tiene un vero ed indefettibile regno universale » (PG 66, 372 CD). E dopo addotto a conferma il Salmo 88, conchiude: « Lo stesso dicasi del

(1) Prescindendo da possibili errori di fatto nell'applicazione, il principio di non scindere un vaticinio riferendone una parte al Messia e l'altra al personaggio suo tipo, è pienamente degno di approvazione e tenuto anche dai migliori esegeti cattolici moderni. A quegli interpreti cattolici che, per es., riferiscono un Salmo parte a Davide e parte a Cristo, il dotto e sodissimo P. Cornely oppone appunto, quale ragione evidente e decisiva, la unità del Salmo: *neque enim videmus quomodo in hac hypothesi unitas carminis servetur* (*Introductio in U. T. libros sacros*^{2}. 2, 2 p. 119, nota 8). Uno dico il vaticinio, finchè nel testo non c'è indizio che si passa a parlare d'altra persona.

testo presente: la realtà irrefragabile dei fatti lo mostra convenire a Cristo Signore, secondo le evangeliche parole: eppure fu detto anche dei re d'Israele che nel corso dei tempi, secondo la divina promessa, succedettero a Davide » (ib. 173). Di nuovo dunque la profezia spiegata *indivisim* nel senso storico insieme e nel messianico.

Se ora ci volgiamo all'amico ed ospite di Teodoro, a Giuliano Eclanese, troveremo lo stesso principio esposto con ancor più nettezza e con maggiore profondità spiegato. Prendiamo il primo esempio che nei Profeti minori ci si presenta di un vaticinio, il cui adempimento ci viene dichiarato da una citazione espressa nel Nuovo Testamento. È allora che il vescovo di Eclano si affretta ad esporci subito la dottrina sua e dei suoi maestri antiocheni su tal proposito (1). « Il numero dei figliuoli d'Israele (dice Osea 1, 10) sarà come l'arena del mare senza misura e senza numero. Ed avverrà che dove fu detto loro: Non siete voi mio popolo, si dirà di essi: Figliuoli del Dio vivente ». Queste parole Giuliano le riferisce al ritorno del popolo ebreo dalla cattività di Babilonia, alla sua riammissione in grazia di Dio, al ristabilimento ed accrescimento della già quasi distrutta nazione: è il loro senso primario. Non manca però di notare il nostro esegeta, che l'Apostolo delle genti le cita (Rom. 9, 26) come una predizione della conversione dei gentili al Vangelo e della loro adozione a figliuoli di Dio. « Dichiara dunque il Dottor delle genti (continua Giuliano) che la felicità in queste parole promessa adempirassi ai tempi del Vangelo. Con ciò non vuole (S. Paolo) negare quello che da tutto il contesto della profezia (di Osea) è inculcato, che cioè viene pure promesso il proscioglimento dalla cattività babilonese; ma vuole (l'Apostolo) mostrarci qual regola dobbiamo tenere nella interpretazione dei libri profetici, ed è questa: che quando, parlandosi dei Giudei, si promette qualcosa che trapassa la ristretta cerchia di un popolo, eppure la vediamo in parte adempiuta in quella nazione, sap-

(1) Nè Teodoro Mops. (PG 66, 132) nè Teodoreto (PG 81, 1560) ricordano l'interpretazione messianica data dall'Apostolo al vaticinio di Osea; l'uno e l'altro si contenta di notare che si avverò sotto Zorobabele al ritorno dall'esiglio. Ma dal contesto, e specialmente dalla definizione della *teoria* riferita ad altri, appar chiaro che Giuliano anche qui segue le orme altrui.

piamo per la teoria che quella promessa è fatta anche per altri, cioè per tutte le genti » (1). E qui, quasi a dissipar subito l'oscurità che potrebbe gettare nell'animo del lettore quel termine insolito di *teoria,* reca la definizione da noi più sopra riportata.

Indi a chiarire viemeglio il suo concetto, l'Eclanese soggiunge: « Non sarebbe proprio il dire che il richiamo dalla cattività di Babilonia è predetto secondo la storia, e la libertà conferita da Cristo secondo l'allegoria. No; il profeta ha predetto l'una e l'altra cosa in solido (*cum sermo propheticus solide utrumque promiserit*), perchè la mediocrità del primo adempimento presagisse l'abbondanza del secondo..... Così dunque ciò che Osea diceva dei tempi babilonesi, Paolo trasportalo ai fatti del Salvatore. Nè con ciò l'Apostolo fa violenza al profeta, quasi a forza trascinandolo dove non vorrebbe venire: anzi il profeta si mostra troppo ben favorevole alla interpretazione apostolica nel tenore stesso del suo vaticinio, per il quale insinuò essere qui (in Cristo) cresciute fino al colmo quelle grazie e quelle gioie che a quel tempo erano appena incominciate ed abbozzate » (2).

Da queste nette spiegazioni vengono chiariti parecchi punti importantissimi della dottrina antiochena. E *prima* di tutto: se è lecito in esegesi, se è decoroso e conseguente, come si esprime Teodoro, applicare al tempo stesso il mede-

(1) « Gentium ergo magister ostendit quod evangelii tempore felicitatis huius promissio compleretur: non utique ut negaret illud quod totius prophetiae textus inculcat: resolutionem videlicet captivitatis quoque Babylonicae fuisse promissam; sed ut ostenderet, quam intelligentiae regulam custodire in propheticis libris debeamus: idest, ut cum sub narratione Iudaicarum rerum ingentius, quam unius gentis mediocritas caperet, aliquid promeretur, et ex parte in illo populo nosceremus fuisse completum, etiam per theoriam aliis quoque, idest cunctis gentibus, convenire » (l. c. 971).

(2) « Haud igitur illa Iudaeorum de Babylone revocatio secundum historiam, ista vero quae per fidem Christi est collata libertas secundum allegoriam significata proprie diceretur, cum sermo propheticus solide utrumque promiserit, ut praecedens mediocritas sequentes cumulos intimaret..... Sic ergo quod Osee de temporibus Babylonis edixerat, Paulus ad negotia transtulit Salvatoris, non utique propheta quasi abnuente, aut aegre quo ducitur subsequente; sed apostolico intellectui nimis favente per tenorem vaticinii, quo docuit aucta esse hic prope usque ad consummationem vel dona vel gaudia, quae illo iam saeculo fuerant inchoata » (l. c.).

simo vaticinio ad un personaggio dell'antichità giudaica e insieme al Messia, ciò accade non per una finzione o indebita attribuzione, ma perchè il profeta realmente prevede l'uno e l'altro personaggio, l'uno e l'altro fatto. Ciò posto, l'esegeta non intromette nel testo l' interpretazione messianica, ma dal testo stesso la cava: non arricchisce il profeta con la merce estranea delle proprie specolazioni, ma nel vero pensiero del profeta penetra e legge.

Con ciò s'intenderà pure perchè Giuliano osservi come « sarebbe improprio il dire, che il richiamo dalla cattività di Babilonia è significato secondo la storia, la libertà invece conferita dalla fede in Gesù Cristo secondo l'allegoria ». È una fine osservazione. Allegoria si ha propriamente quando una parola o una locuzione proprie di un oggetto vengono trasportate ad un altro a cui significare non furono per sè istituite. Questo è il concetto dell'allegoria secondo la definizione dei rètori; tutti ricordano la celebre formola: allegoria è una metafora continuata. In questo senso, primitivo, rigoroso, prendono sempre gli Antiocheni la voce allegoria: ne vedemmo già chiari esempi in Diodoro di Tarso. Ora una profezia tipica, quali sono quelle di cui ci occupiamo, può concepirsi in due modi: o il profeta nella sua mente ispirata non vede e ne' suoi detti non esprime che il primo oggetto, il tipo, e tutta la ragione di presagio rispetto al secondo (l'antitipo) sta nella oggettiva realtà del tipo, atta a raffigurare l'antitipo; ovvero il profeta prevede l'uno e l'altro oggetto, ed ambedue vuole esprimere, cioè scorge nel tipo l'antitipo, e questo annunzia in relazione a quello. Solamente nella prima supposizione, traendo la profezia all'antitipo, si fa propriamente allegoria; poichè si trasportano le parole profetiche dal loro vero oggetto ad un altro, per il quale non furono proferite. Per conseguenza, è quella prima spiegazione delle profezie, che Giuliano impugna chiamandola impropria. Nella seconda spiegazione invece, quando cioè sostengasi che il profeta aveva presente alla mente ambedue gli oggetti del suo vaticinio, e attraverso il primo volle annunziare eziandio il secondo, consiste propriamente la *teoria*.

Nulla perciò di più lontano dalla genuina dottrina antiochena, espressa in questa loro caratteristica *teoria*, quanto il pensiero (purtroppo di frequente attribuito, da antichi e da

moderni (1), almeno a Teodoro di Mopsuestia), che le profezie citate dagli Evangelisti o dalla tradizione a testimoniare di Cristo, non gli sono applicate se non *ex eventu*, κατ' ἔκβασιν, per un felice riscontro di avvenimenti, non previsto dal profeta. Che talora il Vescovo di Mopsuestia a quella formola dei Vangelisti: « Tunc impletum est quod dictum est per prophetam dicentem... » abbia in alcuni luoghi dato un valore puramente accomodatizio, è pur troppo vero, nè accade scusarlo. Ma ciò non discende dai canoni ermeneutici della scuola, e nemmeno in Teodoro è un principio generale; è piuttosto una eccezione. Di regola generale, tale spiegazione è in aperto contrasto con il concetto stesso di teoria, quale l'abbiamo spiegato con la scorta delle espresse dichiarazioni di Giuliano Eclanese e con la pratica medesima del Mopsuesteno. Nè ci deve abbagliare l'espressione, frequente sotto la penna degli Antiocheni, che le profezie si verificarono in Cristo κατ' ἔκβασιν. Questa parola ἔκβασις, come quell'altra affine τὸ πέρας, d'ordinario significano, nel linguaggio dei Padri principalmente antiocheni, non la semplice realtà, il nudo avvenimento, ma la *pienezza* dell'avveramento, l'adempimento *definitivo*.

In *secondo* luogo raccogliamo che i due oggetti, lo storico e il messianico (2), vengono dalla teoria raggiunti *per modum unius:* il primo come ordinato al secondo e in funzione di esso, il secondo come coronamento del primo e suo riscontro più perfetto. Queste strette relazioni, che fanno inseparabili i due oggetti della profezia, fanno pure sì che la mente del profeta possa abbracciarli d'un solo sguardo e comprenderli in una sola espressione. Per conseguenza, anche il sagace esegeta potrà ambedue gli oggetti intendere sotto l'involucro d'una formola unica. Suo dovere sarà di applicare a entrambi il vaticinio comune: la sua valentia si parrà nel sapere adattare la comune espressione a ciascuno oggetto secondo le sue rispettive proporzioni.

Non sarà discaro vedere questo medesimo punto vieppiù

(1) Ved. il Mai nella prefazione al *Comm. in XII proph.* (*Scrip. vet. nova coll.* t. 6 Praef. n. VIII = PG 66, 118).

(2) *Storico* diciamo in opposizione al *messianico,* non già (s'intende) per escludere i fatti messianici della realtà della storia; ma unicamente per distinguere con un termine comodo e convenzionale i fatti trascendentali del Messia dagli altri eventi della storia umana.

dichiarato con altra importante spiegazione dello stesso Giuliano nel commentario di Amos 9, 11. 12. Dopo avere detto e ripetuto che quelle parole: *Allora, dice il Signore, ricostruirò il padiglione di Davide, prima rovinato* ecc., si adempirono nella ristorazione dello stato giudaico dopo il ritorno dalla cattività babilonese, il nostro esegeta non lascia di ricordare come questo vaticinio da S. Giacomo al concilio di Gerusalemme negli Atti apostolici (15, 16 ss.) è riferito a Cristo. Quindi deduce subito il principio generale: *Apostolorum ergo doctrinam sequentes sic esse intellegenda prophetarum volumina noverimus, ut per contextum sui temporis gesta complexi et* (1) *per excursus subitos vel sensuum cumulos etiam futura signaverint, eorumque magnitudinem docuerint spectari in narratione praeviorum* (PL 21, 1103); cioè i grandi beni promessi nella nuova legge debbono intravedersi nella descrizione di fatti più antichi. Il concetto risponde esattamente a quello espresso nella definizione della teoria: la *magnitudo rerum spectata in narratione praeviorum* è precisamente una *in brevibus formis earum rerum quae potiores sunt considerata perceptio:* ma la formola è anche più chiara.

Con tali principii gli esegeti antiocheni, senza abbandonare il terreno positivo dell'ambiente storico, senza interrompere il contesto con bruschi salti, riportavano alla persona e all'opera del Messia quei vaticinii che la tradizione cattolica aveva fin dal principio intesi di Lui.

Un po' di spiegazione di quelle parole *per excursus subitos* varrà insieme e a prevenire un'obbiezione che potrebbe opporsi a ciò che finiam di dire, e a farci penetrare più addentro nella psicologia profetica secondo la dottrina degli Antiocheni: è il *terzo* schiarimento che raccogliamo. Quei voli profetici, a dir così, per i quali il profeta corre con la mente al Messia, Giuliano li chiama *excursus*, *excessus*, e li descrive, quasi il vate ispirato per essi esca dal suo tema, per tosto rientrarvi non appena esaurito l'episodio messianico. Ma se sottilmente si esaminano e fra loro si paragonano i vari passi dove l'Eclanese ne fa parola, si vedrà che tali espressioni non

(1) Così il Migne (ed il Vallarsi) ed anche l'*editio princeps* (Paris 1580, p. 167); o manca qualche parola, o, più probabilmente, l'*et* è da cancellare.

importano punto la menoma interruzione del senso storico. Un esempio lo farà chiaro.

Quel tratto di Gioele (2, 28 ss.): *Dopo questi fatti io spanderò il mio spirito sopra tutti gli uomini e profeteranno i vostri figli e le vostre figlie ecc.*, citato, com'è noto, da S. Pietro nella sua prima predica il dì della Pentecoste come adempiutosi in quel giorno appunto, è lungamente commentato da Giuliano, menando insieme l'interpretazione storica e la messianica nel senso additato dal principe degli Apostoli, secondo che già sopra spiegammo: *operis tota contextio primo populi Iudaeorum. deinceps vero nostra tempora quasi cumulum doceatur amplecti.* Poi continua: *Sicut ergo non officit significatui prophetico ad Evangelii negotia transferendo, quod historiam iudaicam totum volumen exequitur; ita etiam, imo longe magis, apud lectorem dumtaxat eruditum, nunquam sinitur consequentia fidem negare, si qua praedicatio* (1) *ex Gentibus quoque credentium queat negotiis applicari* (1049 B).

Il filo dunque del sostrato storico non viene abbandonato in grazia della interpretazione messianica. Così continua l'esegeta sino alla fine del capo 2°. Poi, quasi chiudendo una parentesi, torna alla interpretazione meramente storica e così esordisce la spiegazione del capo 3°: *Terminato illius quae in longum processerat significationis excursu, revertitur* (propheta) *ad tempora de quibus vaticinium fuerat exorsus et immoratur eis quae propediem cernit implenda* (1052 C). Insistendo così nella interpretazione letterale-storica, poco sotto ha uno spunto contro quei commentatori (ed erano allora molti) che in ogni pagina dell'Antico Test. volevano ritrovare il Nuovo: *Notandum autem quia non omnia quae illis sunt gesta temporibus ad spiritalem intellegentiam, id est ad significationem Evangelici muneris, probabiliter transferuntur* (1054 B). E dopo addotte alcune ragioni per escludere dai vv. 4-8 l'interpretazione messianica, conchiude col principio generale di ermeneutica: *Proinde tenenda illa intellegentiae regula, ut cum tenore simplici instituta currat oratio, per excessus interdum vaticinio congruentes ea intersonent quae futuris etiam possint convenire mysteriis. Sed peracto rursus officio, ad propositum sui temporis res du-*

(1) Così di nuovo il Migne con l'*editio princeps* (p. 114); ma deve leggersi *praedictio*.

catur, ac per consequentiam vel comminationis vel exhortationis incedat (1055 A).

Ciò che il profeta in questi *excursus* vede e dice, non sono dunque solo i futuri misteri del Messia, ma questi insieme col tema ordinario della predicazione profetica. In questi *excessus* l'occhio del vate ispirato non abbandona il suo oggetto, ma lo penetra più addentro; il suo sguardo, fisso all'avvenire, protendesi oltre il primitivo orizzonte e abbraccia un più vasto campo senza cambiare di visuale; l'oggetto della sua intuizione fatidica senza punto scomparire brilla di nuova luce e lascia scorgere dietro a sè un'altra visione ancor più grandiosa: è il *sensuum cumulus* dell'ermeneutica antiochena. Cessato il nuovo lume sopraggiunto, l'oggetto riprende le sue proporzioni, l'orizzonte si riduce all'ambito primitivo, il profeta dalla visione del Messia contemplato nel suo tipo si ripiega sulla figura storica attraverso la quale contemplavalo, e ripiglia il suo normale tenore. In queste come dilatazioni e restrizioni della visione profetica consistono quegli *excursus vaticinio congruentes*, che, secondo l'esegeta latino e gli Antiocheni suoi maestri, vanno dalla storia alla profezia e dalla profezia tornano alla storia senza bruscamente interrompere l'ordine dei pensieri e il contesto del discorso (1).

Tale è, secondo l'esegesi antiochena, la profezia tipico-messianica nella sua origine, cioè nella sua prima apparizione alla mente del profeta e nella sua manifestazione per la parola. Tocca all'esegeta, attraverso ai detti del vate ispirato, penetrare nella sua mente, e nelle sue fervide parole saper leggere tutta la ricchezza di pensiero che vi si contiene.

Ed anche a questa penetrazione (è la *quarta* osservazione che abbiamo a fare) ha provveduto con la *teoria* l'ermeneutica antiochena, segnalandone i luoghi opportuni e additandone

(1) Nel senso qui spiegato prenderei volentieri le parole di S. Giovanni Grisostomo sul capo 2. di Isaia: ἀπαρτίσας (il profeta) τὴν περὶ τῆς Ἐκκλησίας προφητείαν (cioè Is. 2, 2-4) πάλιν ἐπὶ τὴν ἱστορίαν μεταβαίνει, ὡς δὴ τῶν ἀκολούθων ἐχόμενος ῥημάτων (PG 56,34); e similmente alla fine del capo 6. del medesimo profeta: τὴν προφητείαν ἀπαρτίσας ἐκείνην (cioè 6, 9. 10) ἐπὶ τὴν ἱστορίαν πάλιν ἐξάγει τὸν λόγον (ib. 76). Ma altrove il Grisostomo pare ammetta una vera interruzione del pensiero, una cessazione della storia per fare luogo alla profezia (cfr. PG 55, 187-335). In tal caso varrebbe l'osservazione fatta sopra p. 19 nota.

la via. Quando osserviamo (riporta ancora il fedele seguace delle dottrine antiochene) che le promesse del divino profeta sono tanto grandiose, tanto auguste, da non potersi esaurire in un solo popolo (e popolo sì piccolo qual era il giudaico); quando vediamo per altra parte che pure in qualche misura si sono avverate, benchè imperfettamente, in quella nazione: allora siamo avvertiti che dovranno ancora verificarsi, e con pienezza, anzi con esuberanza, nel nuovo patto, il Vangelo, e nel suo mediatore, il Messia.

Questo avvertimento fornisce due criteri pratici, uno per distinguere le profezie messianiche da quelle che del Messia non parlano punto; l'altro per discernere i vaticinii puramente messianici da quelli che ammettono inoltre un senso storico. Al primo effetto fa da criterio la grandezza medesima dei fatti preannunziati o dei beni promessi. Quando essi eccedono la capacità di un solo popolo o le proporzioni dell' umano nel corso della storia, allora siamo autorizzati, siamo anzi obbligati, a cercar nel vaticinio un senso messianico. Che se inoltre non troviamo nella storia del popolo giudaico che mai siasi in alcun modo verificato il vaticinio, allora diremo di più che siamo dinanzi a una profezia esclusivamente messianica, senza mistura d'altro oggetto che il Cristo. Se invece possiamo provare che la profezia in qualche modo si è pur avverata in quel popolo, « a cui sono stati confidati gli oracoli divini » (Rom. 3, 2), allora al senso messianico aggiungeremo lo storico e avrà sua piena applicazione la θεωρία.

Per tal modo la *teoria* spiegataci da Giuliano tanto è lungi dal negare i vaticinii puramente messianici, che anzi per asserire che un vaticinio non è tale, esige la prova dell'adempimento parziale. Avranno errato Teodoro e i suoi seguaci nel credere di aver prove sufficienti di tale adempimento per alcuni vaticinii, come già osservammo; ma, come pure già dicemmo, l'errore nell'applicazione non distrugge la verità del principio. Perciò Teodoreto, combattendo l'interpretazione tipico-messianica data dal suo maestro Teodoro ai vaticinii di Amos 9, 11, Mich. 4, 5 e Zac. 9 va tutto in mostrare come non si verificarono punto in Zorobabele e nel ritorno dall'esiglio (1).

(1) Ταῦτά τινες εἰς Ζοροβάβελ ἐξέλαβον ἁρμόττειν αὐτῷ νομίσαντες... Συνιδεῖν δὲ οὐκ ἠθέλησαν ὡς... οὐδὲν τοῖς ὑπὸ τὸν Ζοροβάβελ γεγενημένοις συμβαῖνον εὑρίσκομεν (PG 81, 1705; cfr. 1760 s. 1768. 1924).

Ma ove la materia gli pare che lo consenta, non solo ammette la duplice spiegazione, storica e messianica (1), ma talora ne assegna espressamente la ragione, cioè l'adempimento solo parziale, per es., in Zorobabele (2).

Così la θεωρία, dopo essere stata, secondo la forza etimologica della parola (ved. pag. 7) una *visione* nella mente del profeta, diventa poi una *regola ermeneutica* in mano dell'interprete.

Raccogliamo da *ultimo* che il senso messianico inteso nel modo esposto dalla *teoria* antiochena è propriamente un senso *letterale*, non è un senso al letterale aggiunto, come sarebbe nella allegoria, nella anagoge od anche nella tipologia di altre scuole. Nella teoria antiochena al senso messianico si oppone non il letterale ma lo *storico*. L'abbiam visto fin dal principio chiaramente insinuato da Severiano di Gabala. Diodoro di Tarso vi insiste nella doppia introduzione edita dal Mariès (l. c. p. 88. 90. 95. 98). Si percorrano quelle pagine dove i dottori antiocheni trattano ex professo o toccano di passaggio questo punto della loro ermeneutica; non si troverà di fronte alla *teoria* la *lettera* (τὸ γράμμα), sibbene la *storia* (ἡ ἱστορία, τὸ ἱστορικόν).

Il senso messianico o superiore è dunque, nella *teoria*, letterale altrettanto che lo storico. Nè con ciò si introducono nella Scrittura due sensi letterali. No; il senso letterale *adequato* è uno solo; uno solo sostanzialmente, ma, se così vuolsi dire, virtualmente doppio. Teodoreto nota espressamente che Ezechiele nel vaticinio dei pastori (c. 34) « fa una doppia profezia », perchè quanto dicesi della riunione e ristorazione delle tribù disperse nel ritorno dall'esiglio, conviene pure alla Chiesa, società unica raccolta da varie nazioni, da Giudei e da Gentili (3). Ma meglio ancora e più conforme alla formola ordina-

(1) In Soph. 13, 16: Οἶδα μὲν ὡς ταῦτά τινες εἰς τὴν ἀπὸ Βαβυλῶνος ἐπάνοδον καὶ τῆς Ἱερουσαλὴμ τὴν ἀνανέωσιν ἐξειλήφασιν καὶ οὐκ ἀντιλέγω τοῖς εἰρημένοις· ἁρμόττει γὰρ καὶ τοῖς τηνικάδε γεγενημένοις ἡ προφητεία· ἀκριβῆ δὲ τὴν ἔκβασιν ἔστιν εὑρεῖν μετὰ τὴν τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν ἐνανθρώπησιν (PG 81, 1857; cfr. ib. 440. 521. 1757. 1921 etc.).

(2) In Ez. 38, 22 ss.: Ταῦτα πέρατος τέτυχε τυπικῶς μὲν ἐπὶ τοῦ Ζοροβάβελ· ἀκριβῶς δὲ καὶ ἀληθῶς ἐπὶ τοῦ Δεσπότου Χριστοῦ· οὐδὲ γὰρ βασιλεὺς Ζοροβάβελ ἀλλὰ δημαγωγὸς καὶ στρατηγὸς ἐγένετο. (PG 81, 1196; cfr. ib. 1568. 464 s. 468).

(3) Εἶτα διπλῆν ποιεῖται τὴν προφητείαν... ἄλλως τε καὶ τύπος τῶν ἡμετέρων τὰ εἰς Ἰουδαίους γεγενημένα· συμβαίνει γὰρ τῇ ἐκείνων ἀνακλήσει καὶ τῇ τῆς

ria di tutta la scuola antiochena si direbbe una sola predizione, che si verifica due volte: prima parzialmente nella storia giudaica, poi pienamente nella nuova società fondata dal Messia. È una idea ripetuta a sazietà da Teodoro Mopsuesteno e per noi basterà all'uopo quanto si è detto più sopra.

Non sarà però fuor di luogo avvertire come questa dottrina del doppio adempimento, parziale e totale, non è così propria della scuola d'Antiochia, che non si incontri anche fuori di essa. Il Dottor massimo della Chiesa latina nella interpretazione delle Scritture, S Girolamo, ne fa uso più volte, specialmente nel commento di Geremia, il quale, come fu l'ultimo da lui scritto, così ci rappresenta il sommo dottore al colmo della sua perfezione esegetica. Quelle parole di Geremia (31, 23) da lui tradotte: *Creavit Dominus novum super terram* S. Girolamo le intende quale profezia della verginale concezione del Salvatore (1). Del vaticinio immediatamente seguente (vv. 23-24) dice: *ex parte videtur sub Zorobabel et Ezra esse completum; plenitudo autem vaticinii ad Christi tempora referatur* (PL 24, 1069 fine). Al capo 16, 14. 15 del medesimo profeta, secondo il nostro interprete: *Manifeste futura populi Israel restitutio praedicitur; quae iuxta litteram sub Zorobabele et Iesu pontifice et Ezra* **ex parte** *completa est; iuxta intellegentiam spiritalem verius atque* **perfectius** *in Christo complenda describitur* (ib. 953 fine). Qui si noterà la fusione di un concetto antiocheno con una terminologia (*littera... intellegentia spiritalis*) che appartiene ad altra scuola.

Ma già nel suo primo commentario all'Antico Testamento, il medesimo S. Dottore con formola prettamente antiochena diceva dei Salmi 44 e 71 « Eructavit cor meum » e « Deus iudicium tuum regi da »: *Tametsi ad prophetiam Christi et Ecclesiae pertinentes, felicitatem et vires Salomonis* **excedunt,**

αἰχμαλωσίας ἀπαλλαγῇ καὶ ἡ ἡμετέρα ἀπὸ τοῦ διαβόλου πρὸς Θεὸν ἐπάνοδος καὶ τῆς τυραννικῆς ἐκείνης δουλείας ἡ ἀπαλλαγή (PG 81, 1156 B) Si noterà la coincidenza non solo ideale, ma quasi verbale con Giuliano in Os. 1, 11 (vedi sopra p. 20 s.). Cfr. Teodoreto l. c. 464 C.

(1) Ier. 31, 23 s. Sul valore messianico di questo luogo vedasi A. Condamin in *Revue Biblique* 6 (1897) p. 396-404. Per le opere di S. Girolamo cito il volume del Migne, *Patr. lat.* e il numero stampato *in grossi caratteri entro il testo*, non avendo a mano l'edizione originale.

tamen secundum ***historiam*** *super Salomone conscripti sunt* (in Eccle. initio. PL 23, 383). E nel commento a Daniele da 11, 21 « sino alla fine del libro » (1) fa sua l'interpretazione dei « nostri » com'egli dice opponendoli a Porfirio (dalla prefazione appare che questi interpreti cristiani sono Eusebio di Cesarea, Apollinare e « in parte » Metodio), secondo i quali Antioco è il tipo dell'Anticristo, *et quae in illo* ***ex parte*** *praecesserint, in Antichristo* ***ex toto*** *esse complenda* (PL 25, 712; cfr. 715 ss.). E il concetto antiocheno delle profezie messianiche trasportato dal Cristo al suo contrario, l'Anticristo. Tale concetto del doppio adempimento, parziale e totale, suppone la θεωρία, quale più sopra fu esposta, o almeno con essa combina sì bene che in quelle espressioni del Dottor massimo dobbiamo vedere o un'influenza della scuola d'Antiochia (egli ne aveva conoscenze letterarie e personali) o una concezione simile a quella degli Antiocheni. La θεωρία, perfezionata forse da Diodoro e Teodoro, aveva radici assai più profonde e remote.

4. — Valore oggettivo

Siami lecito coronare l'esposizione storica precedente con alcune considerazioni intorno al reale valore della teoria ed alla utilità che può trarne ancora la moderna esegesi.

Dalla semplice esposizione fatta della θεωρία risulta già chiaro com'essa mantenga il principio eminentemente cristiano, che l'Antico Testamento è figura e presagio del Nuovo, e come delle profezie, che su tal carattere si fondano, fornisca una spiegazione razionale. Non è piccol merito, sia verso la fede, sia verso l'esegesi scientifica. Tentiamo metterlo un po' meglio in luce.

La storia umana è un'immensa trama lavorata bensì da noi mortali ma diretta dall'immortale Re dei secoli, il quale, pur lasciando all'umano volere la piena libertà di azione, dispone però e regola gli eventi a determinati suoi fini. È il consiglio della sua provvidenza sovrana, è (come dice S. Paolo) il segreto della sua volontà, ch'egli compiacesi di svelare ai ministri da lui eletti alla più fedele esecuzione de' suoi eterni

(1) PL 25, 711.

disegni (1). Quando i profeti degli Ebrei strappavano un lembo del fitto velo che nasconde agli occhi mortali il futuro, (ce lo dice Dio per bocca loro) erano ammessi all'intimo consiglio di Dio, a udire una parte, una piccola parte, del grande disegno, per comunicarla poi agli altri uomini. Così sorgeva la profezia predicata e scritta. Accanto a questa e più frequente, quasi continua, la profezia vivente dei fatti e delle persone. Nel divino disegno, opera non meno di sapienza che di bontà, nulla d'improvvisato, nulla di disarmonico. Nei primi fatti già si delineano i secondi, e questi rispondono a quelli non solo con intima connessione di efficienza, ma ben anche con arcana analogia di somiglianza. È spontanea conseguenza del divino ordinamento. Sgorgati dalla medesima mente, diretti ad un medesimo fine, fatti e personaggi nella storia del popolo eletto non possono non ritrarre in sè lineamenti comuni e mostrarsi germani fratelli. Tale è, in ultima analisi, il primo fondamento della tipologia biblica, e negarla del tutto, come si vorrebbe fare ai dì nostri da una esegesi indipendente, è negare il disegno provvidenziale, è scalzare le basi dell'ordine soprannaturale.

Ora tutte le realtà storiche così tra loro connesse nel disegno divino, si muovono armoniosamente verso un termine finale. Sia permessa una comparazione piuttosto volgare, ma efficace e feconda. La storia del popolo di Dio è come un grandioso dramma, diretto dall'artista divino. Nel dramma si intrecciano scene varie, e succedonsi atti diversi; tutti però sono bellamente ordinati allo scioglimento finale. A questo concorre ogni parte, ogni elemento, dell' azione in vario modo, quale complicando, quale semplificando, ora accelerando, ora invece ritardando, ma ognuno porta il suo contributo e imprime qualche traccia sua propria all'effetto finale. Ecco il movimento della storia sacra verso il Messia nel dramma divino. Ecco altresì la tendenza della profezia in atto verso un ideale di perfetta società religiosa nel regno di Dio; tendenza oggettiva materiata di fatti, che non esclude, anzi suppone, un ancor più splendido slancio delle anime, sia dell'ispirato profeta, sia del pio fedele, verso il vagheggiato ideale. Ed eccovi pure la preparazione progressiva al grande epilogo finale.

Lo stabilimento del regno di Dio, che è lo scopo dei divini

(1) Eph. 1, 9; 1 Cor. 2, 10; 4, 1 s.

disegni, non è un atto unico, il quale entri improvviso nella storia senza legame coi fatti precedenti. Non viene il regno di Dio in un attimo, sebbene ci venga talora presentato come affare di un giorno, il giorno di Jahvè, il giorno di Cristo. I profeti, come già il patriarca Abramo (Ioh. 8, 56), l'hanno visto questo giorno, hanno contemplato nella luce della celeste visione il Cristo e il regno divino da lui fondato sulla terra. Ma lo hanno per lo più contemplato, a dir così, insieme col corteo di quegli atti precursori che lo introdussero al mondo. I due oggetti, l'atto preparatorio che più direttamente e immediatamente interessava la situazione storica del popolo a cui parlavano, e l'atto finale a cui il primo terminava, non si separavano nella loro visione e quindi nella loro parola. E l'uno riflettendosi naturalmente sull'altro, l'atto storico prende nella loro descrizione quasi le proporzioni dell' escatologico, e questo a sua volta rivestesi dei colori del fatto storico. Di qui quella tempera singolare che forma lo stile proprio dei profeti.

Di qui pure intendiamo, come e perchè quei vati fatidici spesso comprendevano nei loro vaticinii un doppio oggetto e l'uno e l' altro direttamente annunziavano, secondo vedemmo affermato dalla ermeneutica antiochena. Quegli accorti esegeti avevano acutamente notato il fatto e ne fecero la base della loro caratteristica *teoria*.

Con tali osservazioni è risolta una difficoltà che si presenta sovente all'apologeta quando vuol provare con l' argomento delle profezie la divina missione di Gesù Cristo. Si obbietta: Molti almeno di quei vaticinii che si pretendono messianici, alludono così chiaramente a fatti e personaggi vicini ai tempi del profeta, che trasportarli ad altro significato, dar loro valore messianico, è disconoscere la storia e la ragione storica del contesto, è introdurre nella Scrittura ciò che non vi è. — L'obbiezione posa sopra un falso supposto, la netta separazione dell' elemento storico dal messianico, separazione che sovente non esiste di fatto. L'occhio del profeta non sempre separa lo storico dall' escatologico o messianico, perchè tra loro intimamente legati nel disegno divino ed altresì nella realtà, benchè con fila meno evidenti all'occhio volgare. Il profeta, per quanto si slanci con lo sguardo nell' avvenire e si stenda a tutta l' umanità, pure non abbandona perciò il suo popolo e il suo tempo, i suoi uditori. È osservazione già più

volte fatta e ripetuta dal « Dottor massimo nella interpretazione delle Scritture », S. Girolamo: *Sic futurorum texit vaticinium* (dice di Malachia 1, 11, la celebre profezia del sacrificio eucaristico) *sic futurorum texit vaticinium, ut praesens tempus non deserat* (PL 25, 952). Ma al medesimo tempo, considerando gli avvenimenti prossimi che più da vicino toccano i suoi uditori quale fase transitoria che conduce alla piena felicità messianica, a questo felice termine il profeta stende il suo sguardo e il suo desiderio; e così il suo concetto e il suo dire è doppiamente materiato di reale e d'ideale, di storico e di messianico. Le sue descrizioni, le sue immagini, benchè prendano forma e colore sopratutto dall' oggetto reale e storico, vanno tuttavia pure direttamente, anzi principalmente, al secondo e più sublime oggetto, al Messia e alla sua immortale opera. Per tal modo realtà e messianismo, storia ed escatologia, non si escludono, ma sì amichevolmente cospirano e vicendevolmente s'illustrano.

Altra obbiezione si suol fare a quei vaticinii che si dicono puramente messianici. I profeti, si oppone, ci presentano i fatti messianici così vicini ai loro tempi, così strettamente congiunti con la storia contemporanea, che sempre si direbbero imminenti. Isaia contempla l'Emmanuele tanto da presso che quasi lo vede già nato e lo descrive ministro della salute d'Israele nella sconfitta del feroce invasore assiro. Ezechiele sembra riporre il principio dell'èra messianica nel ritorno dalla cattività di Babilonia. Daniele a sua volta congiunge col trionfo dei Maccabei il trionfo del regno di Dio inaugurato dal figlio dell'uomo. Aggeo esclama a nome di Dio: « Ancora un pochino ed io commoverò cielo e terra » con quel che segue. Eppure Gesù Cristo e il suo Vangelo doveva tardare ancora quattro, cinque, sette secoli a venire. Che valore possono avere quei vaticinii a prova della verità del Cristianesimo?

A questa obbiezione propriamente non risponde la *teoria*, perchè come già più volte osservammo, le profezie puramente messianiche sono fuori del suo ambito. Tuttavia può per analogia suggerire una risposta appropriata anche al presente caso.

Alla difficoltà testè proposta è frequente fra i moderni esegeti cattolici rispondere che i vaticinii profetici sono come quadri mancanti di prospettiva; per effetto di tal mancanza tutte le scene si presentano disposte sul medesimo piano, senza

dare alcuna sensazione di varietà nella distanza, la quale non pertanto è richiesta e suggerita dalla natura stessa degli oggetti dipinti. Nessuna meraviglia quindi che il lontano Messia sembri nella profezia tanto vicino quanto Ciro e Zorobabele, mentre in realtà distava di secoli. Lungi da me il negar valore a tale osservazione, che fondasi pure sulle proprietà della cognizione così imperfetta del futuro, quale sola è permessa dalla natura medesima delle cose anche a quelli che sono per singolare privilegio favoriti di una rivelazione parziale dell'avvenire. Dei fatti passati noi sentiamo e valutiamo la distanza per mezzo degli eventi intermedii. Ma per gli avvenimenti futuri, mancandoci questo elemento essenziale di distinzione, la mente nostra, come la nostra immaginazione, se mai giunge, sia pure per lume soprannaturale, a conoscere due o più fatti tra loro ben distinti, li raccosta e come li salda istintivamente insieme. L'osservazione è dunque giusta e bisogna ritenerla.

Ma si può rafforzare e completare questo elemento di soluzione con un altro fondato sulle proprietà degli oggetti contemplati nella visione profetica e sulla loro mutua relazione.

Riandiamo la rispondenza di figura e figurato fra i due oggetti. Ricordiamo pure il paragone del dramma. Alla mente e al cuore del profeta stanno impressi più che tutto due momenti essenziali dell'opera divina di cui è banditore e ministro: l'episodio immediato entro cui si muove e per cui vive, e l'epilogo finale, che è lo scopo del tutto. Il primo ha forza decisiva per l'ultimo, e quindi, superato quello è presentato questo senz'altro, come conseguenza del primo. Così un condottiero di esercito avanti a una battaglia non presenterà al pensiero de' suoi soldati per animarli all'aspra lotta, che due cose: la prossima vittoria e il trionfo finale, senza intermezzo.

Qui entrano in giuoco due elementi: l'uno intellettuale, l'altro affettivo. La mente del profeta, conscia che il prossimo fatto, poniamo il ritorno dalla cattività di Babilonia, non è che una preparazione all'avvenimento ancora più grande, al trionfo del Dio d'Israele su tutta la terra, conscia che quel primo fatto ha una influenza decisiva sulle sorti del popolo di Dio e quindi sul fine ultimo della sua missione provvidenziale sulla terra, dall'avvenimento prossimo, che ha ragione di mezzo, corre all'ultimo che ne è lo scopo e la meta, e così li ravvicina col

pensiero senza tuttavia nè confonderli nè accostarne le date. È l'elemento intellettuale, che può prescindere dalle distanze e così sfuggire la taccia di inganno o di fallacia, sintetizzando col pensiero senza confondere le realtà. Al cuore poi del profeta, tenero fino allo spasimo del bene e della grandezza del suo popolo, la ristorazione imminente non fa che eccitare la brama di quella somma, universale, e definitiva salute, che solo per opera del Messia compirassi, e questa col desiderio affretta, con la preghiera invoca, con l'affetto già quasi gusta presente. E come la mente va dietro al cuore (fatto proverbiale), possiamo pretendere di tarpare le ali allo spirito, perchè non trasvoli alla bramata meta, senza indugiarsi alle tappe intermedie?

Così pare più pienamente ribattuta la proposta obbiezione, così gli ispirati portatori dello spirito profetico sono completamente assolti da ogni imputazione di errore.

Notiamo di passaggio, come questa medesima dottrina può applicarsi, oltre ai vaticinii dell'Antico Testamento, altresì alle predizioni onde il Messia stesso, Cristo N. S., in un solo discorso, in un medesimo tenore, preannunziò la catastrofe che travolse in eterna rovina la misera Gerusalemme, e i segni precursori della sua seconda venuta a giudicare il mondo. Sappiamo bene purtroppo quanto sia stato sfruttato da un'empia esegesi questo ravvicinamento dei due fatti nella bocca di Gesù, questa apparente imminenza della fine del mondo nella predicazione evangelica. Si volle con tale pretesto separare la Chiesa da Gesù C., Gesù C. dalla realtà. Ma per ciò fare bisognò disconoscere le proprietà della profezia, le leggi dello spirito umano, e i progressi già compiti dalla vecchia apologetica.

Tornando agli antichi profeti, non si vuole col fin qui detto affermare, che nella loro mente sempre fosse quella chiarezza che una acuta analisi può fare nel loro pensiero e nei loro oracoli. Nella difficoltà che offre lo studio di quelle pagine immortali bisogna pure far parte a quel non so che di balenante e vaporoso che sì sublimi e remoti oggetti prendono facilmente quando passano per il diaframma dell' immaginazione e della favella umana. Ma gli è appunto il fine e il dovere della interpretazione, con l'analisi paziente degli elementi, sceverare la luce dalle ombre e le fallaci apparenze ricondurre

alla verace realtà. In questo lavoro di paziente indagine e di fine penetrazione, per quanto riguarda le profezie messianiche dell'A. T., gli esegeti della scuola antiochena, se il fin qui discorso ha un costrutto, hanno segnato un'orma indelebile, che noi, posteri sì lontani, possiamo onorarci di seguire.

È merito riconosciuto di quella celebre scuola (possiamo così riepilogando conchiudere) l'aver ognora cercato di approfondire il senso storico e letterale delle S. Scritture, senza far getto di quel principio, insegnato in tante pagine del Nuovo Testamento e fondato sul disegno provvidenziale dell'umana salute, che le realtà dell'antica economia presagivano simili, ma più sublimi, realtà nella nuova. Come si potessero intendere le seconde nelle prime, essi, gli Antiocheni, spiegavanlo con la *teoria,* che definivano « una percezione di cose grandiose attraverso altre meno illustri ». Applicata al messianismo questa dottrina offre una felice spiegazione delle profezie tipico-messianiche, quelle cioè in cui i veggenti d'Israele predicendo un fatto della storia ebrea, avevano pure, e principalmente, d'occhio il Cristo salvatore del mondo. Con tale spiegazione si può mostrare anche alle menti moderne, avide di precisioni storiche, la verità di quel detto di Cristo medesimo: « Bisognava si adempisse ogni cosa che sta scritta di me nella legge di Mosè, nei Profeti e nei Salmi » (Luc. 24, 44). Faccia il benigno Salvatore a noi pure ciò che immediatamente segue a narrare l'Evangelista: « Allora aprì loro (ai discepoli) l'intelligenza perchè intendessero le Scritture! »

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

3907